

مقدمه‌ای بر هرمنوتیک در قلمرو شناخت سازمان و مدیریت

سیدمحمدحسین هاشمیان[°]

دکتر علی‌اصغر پورعزت^{**}

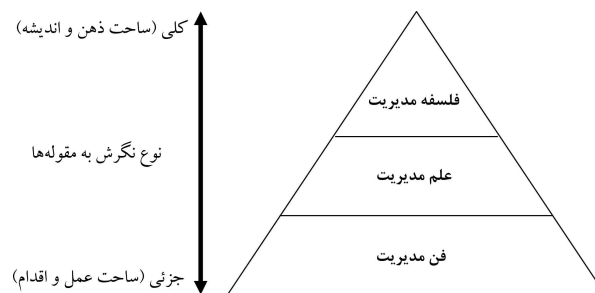
چکیده

این مقاله ضمن تلاش برای تبیین برخی مبادی روش‌شناسانه علم مدیریت، می‌کوشد تا از طریق تفکیک میان دو جهان نظری و هرمنوتیکی، پارادایم‌های متفاوت روش‌شناسی در این دو ساحت را در حوزه علم مدیریت آشکار سازد. پس از آن این نوشتار با تکیه بر مبانی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ملاصدرا به معرفی ساحت سومی برای طرح بحث مبادی روش‌شناسی جدید، به منظور فهم سازمان و مدیریت می‌پردازد. بر این اساس، با رویکردی تطبیقی مبحث فهم و شناخت از منظر فلاسفه‌ی هرمنوتیکی و اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد. بدین منظور، نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا به عنوان محور طرح مباحث شناخت‌شناسی اسلامی مدنظر قرار گرفته است. در پایان نیز پژوهشگران، استعاره را به عنوان قوی‌ترین ابزار متفکران جهان هرمنوتیکی در فرایند کسب و انتقال معنا مورد بحث قرار می‌دهند.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، استعاره، سازمان، اتحاد عاقل و معقول، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، حرکت جوهری.

مقدمه

همواره می‌توان سه حوزه متفاوت را برای پژوهش در قلمرو مدیریت مدنظر قرار داد: حوزه‌های فلسفه، علم و فن مدیریت. هر یک از این حوزه‌ها از منظری خاص و با جامعیتی متفاوت با پدیده سازمان، به مثابه یکی از مهم‌ترین موضوعات مطالعه در علم مدیریت، مواجه می‌شوند.



نمودار ۱. سطح نگرش از ساحت ذهن به عینیت سازمان و مدیریت

در حوزه‌ی فلسفه مدیریت است که امکان طرح و نقد گزاره‌های بنیادین این علم فراهم می‌شود. گزاره‌هایی در قلمرو هستی‌شناسی،^۱ روش‌شناسی^۲ و معرفت‌شناسی^۳. در حوزه علم مدیریت به طرح پرسش از چیستی سازمان و موضوعات سازمانی می‌پردازد؛ برای مثال، در این حوزه از چیستی پدیده سازمان به عنوان یک سیستم یا موجودیت اجتماعی بحث می‌شود؛ هم‌چنین حوزه فن مدیریت به بحث از چگونگی اداره سازمان و شیوه‌ها و روش‌های گوناگون این مهم می‌پردازد؛ برای مثال بحث فنون متفاوت برنامه‌ریزی نظیر روش بحرانی، در این قلمرو صورت می‌گیرد. همان‌طور که تأکید شد، بحث از روش‌شناسی علم مدیریت در ساحتی فراتر از علم مدیریت و با نگاهی علم‌شناسانه به علم مدیریت و یا به تعبیری فلسفه مدیریت برمی‌گردد.

جهان‌نظری و جهان‌هرمنوتیکی (محیط متفکران علم مدیریت)

سیر علمی اندیشمندان مدیریت، تحت تأثیر جهان‌بینی علمی آنها قرار می‌گیرد. به‌طور کلی، می‌توان فرض کرد که دانشمندان علم مدیریت، بر حسب مفروضات بنیادینی که

1. ontology
2. methodology
3. epistemology

می‌پذیرند، در دو جهان متفاوت نظریه‌پردازی می‌نمایند؛ دو جهان متفاوت نظری و هرمنوتیکی به‌گونه‌ای متفکران را احاطه می‌کنند که گویا امکان تفکر در ورای قلمرو خود را از آنها سلب می‌نمایند. در مقام آشکارسازی وجه افتراق این دو جهان‌بینی، باید گفت که در ساحت نظری، روش نظریه‌پردازی متکی به تطبیق و مطابقت است. این جهان‌بینی، مجال وسیعی را برای کندوکاوهای علمی باز کرده و عرصه‌ای برای ارایه‌ی نظریه‌های گوناگون ایجاد می‌نماید. حال آنکه در جهان هرمنوتیکی که با مقوله فهم و تفسیر مواجه است، روش صیادی حاکم است و هدف، کشف و صید معناست. (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۵۴).

تفاوت جهان هرمنوتیکی با جهان نظری را می‌توان با مقایسه‌ای ناشی از ساختار علم تجربی و نقش مدل‌ها در آن نشان داد. جهان هرمنوتیکی محصول مواجهه مشاهده‌ای، تمثیلی و مدل‌وار با پدیده‌هاست؛ حال آن‌که جهان نظری به سطح تئوریک این علوم مربوط بوده و از استقرا و یا ساختار قیاسی مشابه هندسه اقلیدسی بهره می‌برند. برای نمونه، در علم فیزیک مشهور است که فیزیک‌دانان قاره‌ای از ذهنی انتزاعی، منطقی و هندسی ریاضی برخوردارند، در حالی که، فیزیک‌دانان انگلیسی‌زبان، دوست دارند که به همه چیز تصویر و مدل بدهند (همان، ص ۵۶). ریشه این تمایز را باید در طبقه‌بندی انواع استدلال‌ها از دیدگاه منطقیون جست‌وجو کرد. از منظر علمای منطق استدلال غیرمباشر که پایه اصلی نظریه‌پردازی در علوم طبیعی و اجتماعی است به سه دسته قیاسی، استقرایی و تمثیلی تفکیک می‌شود (خندان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲-۱۵۳). در این میان نظریه‌پردازان جهان نظری از استدلال‌های نوع اول و دوم (قیاسی و استقرایی) بهره می‌برند، در حالی که متفکران جهان هرمنوتیکی بیش‌تر مبتنی بر تمثیل می‌باشند و به صید معنا و تفهیم آن می‌پردازند.

برخی از متفکران دنیای نظری مدیریت، مدیریت را از آن جهت علم می‌دانند که بر مبنای رهیافت‌های قیاسی و استقرایی شکل گرفته است. غرق‌شدن و زیاده‌روی در ساحت نظری می‌تواند در به‌کارگیری روش‌شناسی پوزیتیویستی مشاهده شود؛ وضعیتی که برخی از متفکران ساحت نظری با تکیه بر روش‌شناسی علوم طبیعی سعی در تبیین اصول علمی مدیریت دارند. این متفکران در مقام تحلیل پدیده‌ی سازمان، که طبق طبقه‌بندی بولدینگ، در زمره پیچیده‌ترین سیستم‌های شناخته شده است (بولدینگ،

۱۹۵۶، ص ۱۹۷-۲۰۸) و تقلیل آن به سیستم‌های ساده ماشینی، با نگرشی مکانیکی، به روش‌شناسی علم فیزیک و مکانیک اتکا کرده و از این منظر، دو شأن تبیین‌کنندگی و پیش‌بینی (و در یک کلام مطابقت با واقعیت عینی) را مبنای ارزیابی نظریه‌های مدیریت قرار می‌دهند (مارکس، ۱۹۶۳، ص ۳۲-۴۹). نکته دیگری که متفکران ساحت نظری مدیریت در ابتدا بر آن تأکید داشته‌اند، جهان‌شمولی نظریه‌های مدیریت از حیث قلمرو مکانی و زمانی است. بدین معنا که دنبال اصولی بوده‌اند، شبیه اصول علوم طبیعی؛ یعنی اصولی که در شرایط مختلف زمانی و مکانی از عهده تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها و موضوعات سازمانی برآیند؛ این نگرش کارکردگرایانه با افزایش پیچیدگی‌ها و تغییرات محیطی، با بحرانی بزرگ مواجه شد؛ به طوری که با وجود افزایش روزافزون نظریه‌ها (که به تعبیر کونتز متفکران مدیریتی را با جنگلی انبوه از تئوری‌ها مواجه کرد) روزبه‌روز از توانایی آنها در ارائه تبیین جهان‌شمول و پیش‌بینی موفق رفتار پدیده‌ای سازمانی کاسته شد. بحران فوق‌بودن بدان منجر گردید که برخی از متفکران مدیریتی نظیر فریدمن به طرح این پرسش بپردازند که آیا مدیریت هنوز علم است؟^۱ (فریدمن، ۱۹۹۲، ص ۲۶-۳۸).

برخی نیز دلیل ناکارآمدی این نظریه‌ها را در دور بودن نظریه‌پردازان از فضای عمل و انتزاعی بودن آنها دانسته و سخن از نظریه‌پردازی مردان اجرایی کرده‌اند^۲ (دنهارت، ۲۰۰۰، ص ۱۹۵-۲۰۶).

تلاش‌هایی که در مواجهه با این بحران صورت گرفته، را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد. برخی از متفکران نظیر فریدمن به نوعی سعی در دفاع از ساحت نظری و روش‌شناسی آن نموده، و نظریه آشوب یا نظم در بی‌نظمی را نظریه‌ای دانسته‌اند که می‌تواند مدیریت را به مثابه "علمی در ساحت نظری" حفظ کند (فریدمن، ۱۹۹۲، ص ۳۰).

گروه دیگری از متفکران نیز بنیان‌های ساحت نظری را مورد نقد قرار داده‌اند؛ در این راستا می‌توان به نقد گرگن^۳ و راموس^۴ بر عقلانیت ابزاری حاکم بر جهان نظری اشاره کرد! (گرگن، ۱۹۹۶؛ ون‌تریس، ۱۹۹۰، ص ۷۷۹-۷۸۲).

1. Is management still a science?

2. Practitioner as a theorist

3. Gergen

4. Ramous

هم‌چنین می‌توان نقد هندی،^۱ برنشتاین^۲ و گرگن به نگرش متفکران جهان نظری به زبان (که آن را صرفاً ابزار ارایه^۳ می‌دانند) را مدنظر قرار داد (هندی، ۱۹۹۷، ص ۲۶-۲۷؛ برنشتاین، ۱۹۷۶، ص ۲۳۴؛ گرگن، ۱۹۹۶؛ راموس، ۱۹۷۸، ص ۵۵۰-۵۵۷) یا به نقد روش‌شناسی پوزیتیویستی حاکم بر ساحت ظاهری توسط گرگن، فارلند و پتتلند اشاره کرد. برخی از این متفکران در ضمن نقد بنیان‌های فکری ساحت نظری مدیریت، کوشش‌هایی نیز جهت شکستن مرزهای ساحت نظری و ورود به ساحت هرمنوتیک مبدول داشته‌اند؛ برای مثال، می‌توان به تلاش گرگن در "معرفی پدیدارشناسی به مثابه روش‌شناسی مستقل علم مدیریت" (روشی که شکاف میان ذهن و عین را کم می‌کند (گرگن، ۱۹۹۶) و پیشنهاد برنشتاین درباره "تغییر رویکرد گفتمان نظریه‌ای به گفتمان کاربردی" اشاره کرد (برنشتاین، ۱۹۷۶، ص ۲۲۷-۲۲۸). پژوهش پتتلند در خصوص "جایگاه روایت‌ها" را نیز می‌توان تلاشی با این رویکرد قلمداد نمود (پتتلند، ۱۹۹۹، ص ۷۱۱-۷۲۴). بر همین اساس، باید گفت برنت با اتکا بر دیدگاه‌های هرمنوتیکی ریکور، تئوری اجتماع مجازی خود را ارایه داده است (برنت، ۲۰۰۲، ص ۱۵۵-۱۷۸) و بالفور و مزاروس از مدیریت دولتی به عنوان یک علم هرمنوتیکی یاد کرده‌اند^۴ (بالفور و مزاروس، ۱۹۹۴، ص ۵۵۹-۵۶۴). جالب آنکه با این تغییر نگرش فلسفی، مجموعه‌ای از تحقیقات کیفی نظیر مطالعه موردی^۵ و مشاهده مشارکتی^۶ با اقبالی فزاینده در حوزه روش‌شناسی مدیریت مواجه شدند.^۷ در ادامه به معرفی بیش‌تر ساحت هرمنوتیکی پرداخته می‌شود.

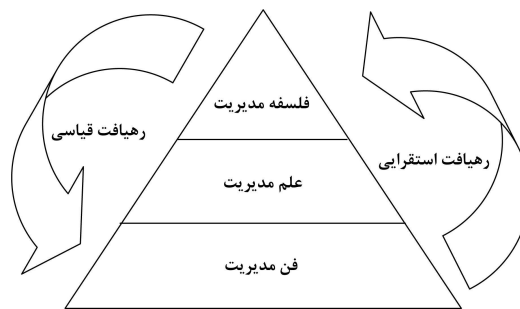
جهان هرمنوتیکی

به طور کلی، می‌توان دو رهیافت استقرایی و قیاسی را دو رویکرد کلی روش‌شناسی در جهان نظری قلمداد کرد (نمودار ۲). حال آنکه در ساحت هرمنوتیک، علاوه بر استخدام

1. Handy
2. Bernstein
3. representation
4. public administration as a hermeneutic science.
5. case study
6. Participant observation

۷. برای مطالعه بیشتر درباره گستره نفوذ هرمنوتیک در حوزه علم مدیریت ر.ک:

این رهیافت‌ها، از رویکرد تمثیلی نیز در فهم پدیده‌ها استفاده می‌شود.^۱ بنابراین باید استعاره‌ها را به مثابه یکی از مهم‌ترین ابزارهای این رویکرد محسوب کرد. در بسط و توضیح ساحت هرمنوتیکی و روش‌شناسی حاکم بر این ساحت، می‌بایست فلسفه هرمنوتیکی و تلقی فیلسوفان هرمنوتیکی از فهم و فراگرد آن را مدنظر قرار داد. برای این مهم، استفاده از رویکرد تطبیقی، برای مقایسه دیدگاه فلاسفه هرمنوتیکی و نگاه حکمای اسلامی ملاصدرايي در خصوص فهم مفید خواهد بود.



نمودار ۲. مقایسه رهیافت‌های قیاسی و استقرایی در فهم ظاهر موضوعات سازمان و مدیریت

سیر فهم و معرفت از منظر فلاسفه هرمنوتیکی غرب

می‌توان چهار دوره را در تحول فهم هرمنوتیکی در نظر گرفت. در دوره اول (قرون وسطی) هرمنوتیک به مثابه مبانی نظری تفسیر متون مقدس و چگونگی فهم آن به کار رفت. در دوره دوم (دوران رنسانس) رشته تفسیر متون کلاسیک یونان و روم نیز شکل گرفت. در این دوره هنوز دیدگاهی در پرتو "نظریه‌ی هرمنوتیک عام"^۲ شکل نگرفته بود. در دوره سوم، سلسله‌جنبان هرمنوتیک عام، مقاله‌های فردریک شلایرماخر^۳ بود. شلایرماخر آشکارا در جهت تبیین نوعی نظریه عمومی هرمنوتیکی پیش رفت، نظریه‌ای که در تفسیر همه‌گونه متون قابل استفاده باشد. یکی از کسانی که بیش از همه تحت تأثیر نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر قرار گرفت، ویلهلم دیلتای^۴ بود که هرمنوتیک عام

۱. برای مطالعه بیشتر درباره استدلال قیاسی، استقرایی و تمثیلی رک (خندان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲-۱۵۹).

2. general hermeneutic theory
3. Friedrich Schleiermacher
4. Wilhelm Dilthey

شلایرماخر را به حد قابل توجهی توسعه داد و آن را در مقابل روش‌های رو به رشد علوم طبیعی، به مثابه روش‌شناسی ویژه علوم انسانی معرفی کرد. دیلتای تأکید کرد که روش‌شناسی علوم طبیعی (که نتایج دقیق و عینی را به بار می‌آورد)، وقتی در حیطه تاریخ‌نگاری، ادبیات، هنر و نظایر آن پای می‌گذارد، رضایت‌بخشی خود را از دست می‌دهد. به نظر دیلتای باید علوم طبیعی را با قالب‌های علیت آفاقی تبیین کرد. در حالی که در علوم انسانی، هرمنوتیک یا فهم همدلانه ضرورت می‌یابد؛ فهمی که از ساحت انفس، از نفسی به نفس دیگر راه می‌یابد؛ در واقع، چنانکه شلایرماخر تأکید کرده بود، دانشمندان علوم انسانی نیازمند عنصر شهودند. از این‌رو، می‌توان گفت که تفسیر یا فهم، بیش‌تر هنر دانش‌اندوزی است، در حالی که تجربه، روش مقدماتی برای عصاره‌گیری و ثبت مشاهده‌ها است.^۱ بنابراین عمومیتی که تا پایان قرن نوزدهم برای هرمنوتیک در نظر گرفته می‌شود، عمومیتی نسبی است و شامل همه شاخه‌های معرفت بشری نمی‌شود؛ زیرا عمومیت موردنظر در آثار شلایرماخر، محدود به تفسیر متن است و به همین دلیل، مجموعه قواعد و اصول تفسیری مورد نظر آن فقط در آن دسته از معارف بشری قابل استفاده بودند که با تفسیر متن سروکار داشتند؛ ضمن اینکه عمومیت روش شناختی مورد نظر دیلتای نیز محدود به علوم انسانی بود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۶).

در دوره چهارم، با ابتکار مارتین هایدگر^۲ و تلاش گادامر^۳ و ریکور^۴ (دوتن از فیلسوفان متأثر از نگرش او در خصوص فهم و معرفت)، مبحث هرمنوتیک هستی‌شناختی^۵ شکل می‌گیرد. هرمنوتیک فلسفی هایدگر نه به تفسیر متن اکتفا می‌کند، و نه محدوده تحقیق خود را به روش‌شناسی علوم انسانی منحصر می‌نماید. این هرمنوتیک به فهم وجود می‌پردازد و در جست‌وجوی روشن کردن شرایط بنیادینی است که زیربنای پدیده فهمیدن در همه اشکال آن است. شالوده نظریه‌های هایدگر بر این اساس استوار بود که متفکران و فلاسفه از زمان افلاطون به بعد، با غفلت از وجود، به جای پرسش از "هستی و وجود" به پرسش از "موجود" پرداخته‌اند. وقتی هایدگر

۱. می‌توان گفت که هرمنوتیک هنر دانش‌اندوزی از طریق فهم معناست و علم تجربی هنر دانش‌اندوزی از طریق

مشاهده و دسته‌بندی.

2. Martin Heidegger
3. Hans-Georg Gadamer
4. Paul Ricoeur
5. ontological

تحلیل مشهور خود را از "دازاین"^۱ (به معنی وجود آنجایی) عرضه کرد، به اهمیت اساسی فهم همچون خصیصه ذاتی آینده‌نگرانه و فرافکن انسان‌ها تأکید کرد (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲). از نگاه او، هستی موجودات، خود وجودی از وجودها و در عرض سایر موجودات نیست، بلکه هر جا چیزی هست، هستی است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۷). این چنین نگرشی که هایدگر در باب فهم آغاز می‌کند، بر این مهم دلالت دارد که وجود بشری ذاتاً هرمنوتیکی است. به بیان دیگر، انسان‌ها از طریق فعالیت تفسیری موجودند (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲-۱۸۳). نکته اساسی دیگری که هایدگر بر آن پافشاری می‌کرد، این بود که علاوه بر اینکه علوم انسانی (همان‌طور که دیلتای اذعان می‌کند)، مبنای هرمنوتیکی دارند؛ سایر علوم (حتی علوم طبیعی) نیز از مبنای هرمنوتیکی برخوردارند و اساساً "هرگونه معرفت و شناخت، فقط در حوزه فهم هرمنوتیکی حاصل می‌شود"^۲ (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴؛ واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۸-۴۱).

گادامر، شاگرد برجسته هایدگر تحت تأثیر استادش، اساس هرمنوتیک عام را پایه‌گذاری کرد. البته نباید فراموش کرد که گادامر برخلاف استادش به هیچ وجه داعیه فهم وجود را در سر نداشته است، و صرفاً در صدد تبیین هستی‌شناسی فهم بوده است. تأمل در ماهیت فهم و تأویلی بودن آن، برای هایدگر هدفی متوسط است که در ضمن تحلیل ساختار "دازاین" و به قصد رسیدن به هدفی دیگر، یعنی پاسخ دادن به پرسش از "معنای هستی"، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ حال آنکه برای گادامر "بازنمودن حقیقت فهم و بنیان‌های وجودی آن"، غرض اصلی است و در ورای آن، هدف دیگری را دنبال نمی‌کند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

گادامر بر خلاف دیلتای در کتاب حقیقت و روش خود نشان می‌دهد که نمی‌توان از روش به حقیقت رسید و اساساً حقیقت را باید به گونه‌ای دیگر و متفاوت با آنچه در سنت فلسفی و علمی تصور شده، در نظر گرفت. به نظر او اهتمام به روش و سعی در پالایش و تنقیح آن، علاوه بر آنکه ما را به حقیقت نمی‌رساند، موجب بیگانگی با موضوع مورد شناسایی نیز می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۳؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴-۱۸۹). در عنوان کتاب گادامر طنزی رندانه نهفته است: روش، راه رسیدن به

1. Dasein

۲. برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه‌های هرمنوتیکی هایدگر ر.ک: MacAvoy, 2001, p.455-480.

حقیقت نیست. بلکه به عکس، حقیقت موجب استفاده انسان از روش می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰).

ریکور به تباین گادامری بین حقیقت و روش روی خوش نشان نداد. وی معتقد بود که با تکیه بر معناشناسی می‌توان میان حقیقت و روش ارتباطی قابل تأمل برقرار کرد. از منظر پل ریکور، ما به هستی‌شناسی مستقل و مستقیم، آن گونه که هایدگر بدان می‌اندیشد، دسترسی نداریم و از طرفی تمامی هستی‌شناسی‌ها تأویلی آکنده از نمادند؛ لذا برای شناخت هستی چاره‌ای جز گذر از "معناشناسی"^۱ نداریم. پل ریکور نه از هستی و نه از مطلق فهم، بلکه از سازوکارهای تأویل و زبان آغاز می‌کند و از این طریق به هستی‌شناسی فهم، نظری اجمالی می‌اندازد. وی با گسترشی که به مفهوم متن می‌دهد، همه امور مشتمل بر نماد را نیز متن می‌خواند و حتی رویاها و اسطوره‌های دینی را نیز متن می‌نامد؛ و بدین ترتیب، عملاً قلمرو هرمنوتیک را بسیار توسعه می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۳-۴۴؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵-۲۰۵).

در این میان نباید از هابرماس و هرمنوتیک انتقادی غفلت کرد. جهت تبیین دیدگاه او لازم است، ابتدا مفهوم دور هرمنوتیک و دو پایه تاریخ‌گرایی^۲ و ذهنیت‌گرایی^۳ آن مورد بررسی قرار گیرد. فلاسفه هرمنوتیکی نظیر گادامر بر این عقیده‌اند که فرایند فهم، ضمن دور هرمنوتیک ایجاد می‌شود (شکلار، ۲۰۰۴، ص ۶۵۵-۶۷۸۷). بر این اساس، محقق در مواجهه با متعلق فهم در فرایندی دیالکتیکی میان ذهن (پیش‌فرض‌ها) و عین (معنای تحقیقی پدیده) به فهم نایل می‌شود. بر اساس هرمنوتیک گادامری حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید، بلکه از راه دیالکتیک به دست می‌آید (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۲). اما آنچه در این میان انتقاد هابرماس و امیل بتی را برانگیخته، تاریخ‌گرایی^۴ و نسبیت برآمده از آن و نیز ذهنی‌گرایی^۵ این فرایند است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۵۶). اساساً در این فرایند این نکته نهفته است که ذات واحد هر پدیده را با مدنظر قرار دادن بستر توسعه

1. semantic
2. historicism
3. subjectivism

۴. این نوع تاریخ‌گرایی در قیاس با طبیعت‌گرایی، بر فردیت و منحصر به فرد بودن و تکرارناپذیری پدیده اجتماعی و فرهنگی تأکید می‌ورزد. چرا که بعد تاریخی این پدیده‌ها سبب می‌شود، نتوانیم آنها را به قانون تنزل دهیم.

۵. به دلیل همین فقدان عینیت، برخی قایلند هرمنوتیک گادامری در مواجهه با برخی مسایل اخلاقی و سیاسی چندان قابل اعتماد نیست (Doppelt, 2003, p.449-472).

تاریخی‌اش باید بررسی کرد^۱ (آلبرت، ۱۹۸۸، ص ۵۷۶). هابرماس به طرح این نکته پرداخت که غوطه‌وری در تاریخ و پیش فهم‌ها، سبب می‌شود که ملاک نقد تئوری‌ها را از دست داده و پیش فهم به سادگی جای خود را به پیش‌داوری دهد. وی برای حل این مسأله گفتمان را به عنوان موقعیت آرمانی گفتاری پیشنهاد می‌کند. هابرماس معتقد است که در این شرایط می‌توان ضوابط اخلاقی قانون‌مندی را تشخیص داد که به تقابل تأثیر و تأثر میان سوژه و ایزه کمک می‌کند (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰).

فهم و معرفت از منظر متفکران اسلامی

حکمای اسلامی از ملاصدرا به بعد، تقریباً همه با تأثیرپذیری از تبیین وجودی او از "علم" بر پایه نظریه "اتحاد عاقل و معقول"، علم را ازسرخ وجود می‌دانند و دوگانگی و ثنویت میان عالم و معلوم را منتفی می‌دانند؛ به همین دلیل است که این حکما تعریف علم به جنس و فصل را ناممکن شمرده‌اند (علیزاده، ۱۳۷۷).

ماهیت علم

این مبحث با این سؤال آغاز می‌شود که علم در اصل حصولی است یا حضوری. تقسیم علم به حصولی و حضوری گاهی از رهگذر تقسیم علم به بی‌واسطه و باواسطه صورت می‌پذیرد که معلوم بدون واسطه را معلوم حضوری دانسته‌اند و معلوم با واسطه را معلوم حصولی می‌دانند. گاهی تقسیم علم به حصولی و حضوری از این رهگذر حاصل می‌شود که شیء یا وجود است یا مفهوم به معنای جامع که شامل ماهیت هم می‌شود! اگر وجود معلوم باشد، آن علم حضوری است و اگر مفهوم به معنای جامع معلوم شد، علم حصولی است و از این دو قسم هم خارج نیست^۲ (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۴-۴۵).

در علم حضوری خطا و صواب راه ندارد؛ چرا که خطا و صواب فرع بر دوگانگی علم و معلوم است؛ یعنی اگر علم مطابق با معلوم باشد، صواب و اگر مطابق نباشد، خطاست. روشن است که مطابقت و عدم مطابقت در جایی مطرح می‌شود که دو چیز تحقق داشته باشند. بر این اساس، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که ملاک معناداری گزاره‌های

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: (داوری اردکانی، ۱۳۸۰).

۲. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: (فناهی اشکوری، ۱۳۷۵).

علمی، به خصوص در حوزه وجودشناسی، از نظر حکمای اسلامی متأخر شرط مطابقت نیست (علیزاده، ۱۳۷۷).

بر این اساس، صدرالمتالهین فهم وجود را از طریق علم حضوری میسر می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۳). علم حضوری از جهت نحوه اکتساب نیز با علم حصولی متفاوت است؛ زیرا راه رسیدن به علم حضوری تزکیه نفس و عبادت است. به همین دلیل است که در بسیاری از آموزه‌های دینی، لذت شهودی و لذت عبادت، از سنخ معرفت تلقی شده است. زیرا از این منظر در کُنه و ذات عبادت، معرفت نهفته است. «ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون» (ذاریات/۵۶). البته عبودیت یک حقیقت رشدپذیر و صاحب مراتب است که مرتبه بالای آن درک شهودی و بی‌واسطه حضرت حق است؛ در واقع، عرفان و معرفت مقدمه ضروری پرستش و عبادتی است که خود به تدریج و در سیری دشوار و بی‌انتهای با بندگی حاصل می‌گردد (اکبریان، ۱۳۷۸، ص ۲۸-۱۵). «واعبد ربک حتی یاتیک الیقین» (حجر/۹۹).

نقد عارفان از تقسیم‌بندی علم

به طور خلاصه می‌توان گفت عارفان شأنیتی برای عقل، جزئی‌نگر قایل نبوده و فهم کلیات و حقایق را صرفاً از راه حضور و شهود و از طریق سلوک معنوی میسر می‌دانند.^۱ منازعه میان عرفا و فلاسفه تقریباً تا زمان ملاصدرا ادامه یافت تا آن که توسط تقریر او از ماهیت علم، در قالب نظریه اتحاد عاقل و معقول که با تکیه بر مبانی و اندیشه‌های عرفانی و اشراقی ابن عربی و سهروردی، صورت پذیرفته بود، برای همیشه پایان پذیرفت.^۲ بر پایه نظریه اتحاد عاقل و معقول پذیرفته می‌شود که «همواره عالم با علم، یعنی با وجود معلوم بالذات متحد است، نه با خود معلوم ذهنی، اعم از ماهیت مصطلح یا مفهوم جامع؛ و آن وجود (وجود علم نه وجود ذهنی) خود دارای مفهوم مشخص است» و همه آثار آن مفهوم در فضای ذهن مترتب است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۶). این نظریه بر پایه مبادی خاصی که ملاصدرا مطرح می‌کند، شکل می‌گیرد. برخی از

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۹۰-۱۰۲؛ یثربی، ۱۳۷۹، ص ۹۸-۱۱۱؛ ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۹).

۲. در خصوص آشنایی با دیدگاه ابن عربی و سایر حکما درباره اتحاد عاقل و معقول ر.ک: (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۵-۳۱۷).

این مبادی عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود، اشتداد حقیقت وجود، و حرکت جوهری.^۱

ملاصدرا معتقد است، نفس در پرتو حرکت جوهری، این گوناگونی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و در هر ساحتی، ادراکات متناسب با آن ساحت را تحصیل می‌کند. به عبارت دیگر، ملاصدرا معتقد است که امکان ندارد که علم از کسی و یا چیزی به انسان منتقل شود؛ این انسان است که با حرکت جوهری رشد می‌کند و به حدی می‌رسد که می‌تواند محسوسات و یا معقولات را درک کند. در نگاه ملاصدرا، تفکر عقلی و شهودی، اکتسابی نیست، بلکه رسیدنی است. وی معتقد است، در ادراک عقلی، فاعل شناسا با حرکت جوهری (موتور محرکه) مراحل را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و به سوی معقولات حرکت می‌کند و به حضور معقولات می‌رود و به صورت معقول در می‌آید و در محضر معقولات به ادراک عقلی آنها نائل می‌شود. تعبیر بسیار زیبای ملاصدرا در اسفار این است که بگوییم «صار الانسان معقولاً»، یعنی «انسان معقول می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۳۱۲-۳۳۵).

از منظر ملاصدرا وقتی اتحاد عاقل و معقول تحقق پیدا می‌کند، مرز میان مدرک و مدرک از میان می‌رود، و ثنویت و دوئیت ذهن و عین و حجاب میان آفاق و انفس برداشته شده و به گفته هگل به وحدت ذهن و عین می‌رسیم. ملاک حقیقت در تقریر این نظریه ملاصدرا، تطابق یا عدم تطابق نیست، بلکه کشف و شهود^۲ است. در رویکردی تطبیقی می‌توان گفت، در میان فلاسفه غرب، هوسرل نیز نظریه مطابقت را نمی‌پذیرد (علیزاده، ۱۳۷۷). کارل مانهایم نیز به ملاک حضوری نزد عرفا تصریح می‌کند. وی معتقد است، تجربه حسی عارف همانقدر از معنویت وجود او جدایی‌ناپذیر است که او از اکنون بی‌واسطه‌اش (مانهایم، ۱۳۵۵، ص ۲۲۱).

فهم سازمان در پرتو اندیشه ملاصدرا

با این مقدمه، در حوزه علم سازمان و مدیریت، (که از زیرمجموعه‌های علوم انسانی است)، انسان در جهان هرمنوتیکی به سر می‌برد. وی در این جهان به دنبال کشف

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹-۱۲۹؛ علیزاده، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳-۱۴۸).

2. alertheia

و شهود و تفسیر است و با همدلی و همراهی، سعی در پیوند میان افق‌های معنایی دارد تا از آن طریق فهم پدیده حادث شود. ملاحظه می‌شود که این معنا به صورت ناب توسط فلاسفه مسلمان، در قالب "نظریه اتحاد عاقل و معقول" یا "عالم و معلوم" (در اینجا انسان و سازمان) بیان شده است؛ یعنی فهم سازمان، مستلزم اتحاد انسان با سازمان است.

جایگاه استعاره‌ها در فهم

در جهان هرمنوتیکی، متفکران از ابزارهای مختلفی جهت خلق، بسط و انتقال معنا بهره می‌برند که از مهم‌ترین آنها می‌توان به استعاره،^۱ نماد^۲ و روایت^۳ اشاره کرد. در این قسمت به معرفی اجمالی جایگاه استعاره در مباحث عام روش‌شناسی و معرفت‌شناسی و هم‌چنین کاربردهای آن نزد متفکران مدیریتی پرداخته می‌شود.

واژه استعاره از واژه‌ای یونانی (metaphora) گرفته شده که خود از دو واژه meta (فرا) و pherein (برون) مشتق شده است. این واژه معرف دسته‌ی خاصی از فراگردهای زبانی است که در آنها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر فرابرده یا منتقل می‌شوند؛ به نحوی که از شیء دوم به گونه‌ای سخن می‌رود که گویی شیء اول است! (هاوکس، ۱۳۷۷، ص ۱۱).

استعاره در سیر تاریخی‌اش از دو منظر مورد توجه بوده است. از منظر اول که از سابقه بیش‌تری برخوردار است، سنت مطالعه استعاره به ارسطو باز می‌گردد که استعاره را شگردی برای آفرینش هنری می‌دانست و معتقد بود که استعاره ویژه زبان ادب است (استیور، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲-۲۱۴).

از منظر دوم، نگرشی مد نظر است که به استعاره شأن معرفت‌شناسانه می‌دهد و آن را به مثابه ابزارهایی برای فهم پدیده‌های پیچیده (که شناخت کافی درباره آنها وجود ندارد) به شمار می‌آورد (هاوکس، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ صفوی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴).

1. metaphor

۲. برای مطالعه بیشتر درخصوص نمادها ر.ک: (پارسانیا، ۱۳۷۳).

۳. برای مطالعه بیشتر درخصوص روایت ر.ک: Pentland, 1999.

البته دانشمندان مسلمان نیز نظریه ارسطو در باب استعاره را پذیرفته‌اند و علمای ادب بحث استعاره را در ذیل مبحث الفاظ گنجانیده و تا مدت‌ها هیچ شأنی برای آن، فرای بحث الفاظ، قایل نبوده‌اند و در حوزه معانی آن را نادیده گرفته‌اند.

این تلقی از استعاره تا زمان بزرگانی چون عبدالقاهر جرجانی (متوفی ۴۷۴ هـ. ق) ادامه یافت.^۱ وی بر خلاف دیدگاه رایج، به این نکته اشاره می‌کند که در ساحت استعاره، نام اصلی شیء از آن جدا می‌شود و نام دومی جایگزین آن می‌گردد و از این رو، استعاره در حوزه معانی نیز قابل تبیین است. جرجانی با طبقه‌بندی استعاره به دو نوع سودمند و ناسودمند، در تعریف استعاره سودمند آن را استعاره‌ای می‌داند که با آن بهره‌ای از فواید و غرضی از اغراض که بی‌وجود آن فهم حاصل نمی‌شد، بر ما ممکن شود (جرجانی، ۱۳۷۴، ص ۱۷-۱۸)؛ این معنا را می‌توان همان شأن معرفت‌بخشی استعاره دانست.

در دنیای غرب، متفکران زیادی به بحث استعاره پرداخته‌اند؛ نیچه و دریدا مدعی آنند که کل زبان استعاری است، مری هسه و ایان باربور معتقدند که زبان علمی تحت نفوذ استعاره قرار دارد (استیور، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵). اما در این میان متفکر هرمنوتیکی که نسبتاً مفصل‌تر به بحث استعاره پرداخته، پل ریکور است. او از بسط معنا توسط استعاره سخن می‌گوید و معتقد است، نباید از فزونی معنا متأسف بود، بلکه باید آن را با آغوش باز پذیرا شد؛ وی این موضوع را در قالب "اصل سرشاری" تبیین می‌کند. ریکور اذعان می‌دارد که استعاره دارای ولع هستی‌شناختی‌ای است که ما را به توصیف مجدد واقعیت رهنمون می‌سازد. در هر استعاره دو ناحیه معنایی از سوی مستعارله و مستعارمنه ایجاد می‌شود که این دو ناحیه در همدیگر فرو نمی‌روند و دو چهارچوب معنایی متمایز از هم را باقی می‌گذارند؛ از این رو، شناخت حاصل از استعاره هم قابل تأیید و هم قابل تردید است (بورمر، ۱۹۹۳، ص ۱۰-۴؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸).

درک این فراگرد مستلزم توجه به نکاتی چند درباب خلاقیت استعاره است. اولاً آفرینش و فهم استعاره عمل خلاقانه‌ای است که به آسانی در پیکره قوانین زبان تک‌معنا، جذب نمی‌شود. ریکور به خصوص به جنبه تولیدی و زایشی استعاره تأکید

۱. شهید مطهری معتقد است این تلقی از استعاره تا زمان سکاکی (متوفی قرن هفتم) پابرجا بوده است و وی برای نخستین بار این نظر را مطرح کرد که استعاره از شأن الفاظ نبوده، بلکه از سنخ معانی است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۶۳).

می‌ورزد؛ ثانیاً قابل تأمل است که استعاره کاری بیش از تزئین انجام می‌دهد! استعاره می‌تواند ما را به سوی چیزی هدایت کند که پیش‌تر ندیده‌ایم. در استعاره‌گویی دلالت اولیه کلمات نفی می‌شود تا راه برای دلالت در سطحی دیگر هموار شود و این نوع متفاوتی از قدرت سخن گفتن درباره جهان است. در واقع، مستعارمنه تزئین صرف مستعار له نیست؛ یعنی مقصود این نیست که اگر مستعارمنه نبود، مفهوم مستعار له دست نخورده می‌ماند، بلکه مستعارمنه و مستعارله دست در دست هم، معنایی جدید فراهم می‌آورند، با قدرت تبیین‌گری متفاوت و بیش‌تر از آن که می‌شد به تک‌تکشان نسبت داد؛ یعنی این دو موجب هم‌افزایی^۱ در تبیین می‌شوند.

مهم‌ترین نکته‌ای که در این قسمت به مثابه واژه رهنما و بلکه شاهراه فهم بحث مطرح می‌شود، ضرورت تفکیک نگاه به زبان از دو منظر "زبان تک معنا" و "زبان چند معنا" است. اساساً مخالفان استعاره، قائل به زبان تک معنایی هستند؛ یعنی زبانی که از هرگونه ابهام و تکرار معنایی دور است؛ این عده بر پایه ابهام برخاسته از استعاره، از آن آزرده‌خاطر گشته و به سوی ترجیح زبان تک‌معنا متمایل گشته‌اند. در این میان، تلاش‌های ویتگنشتاین^۲ - متأخر - در ایجاد تردید نسبت به وضوح و تمایز زبان تک معنا نقش بسزایی داشته است^۳ (استیور، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹). نمونه تام و تمام تمایل زبان تک‌معنا را می‌توان در حد تمایل افراطی به اثبات‌گرایی منطقی مشاهده کرد.

ویژگی‌ها و کژکاربردهای استعاره

می‌توان ویژگی‌های الگوشدگی^۴، سامان‌یافتگی^۵، تقارن‌ناپذیری^۶ و انتزاع^۷ را از ویژگی‌های استعاره دانست. منظور از الگوشدگی، آن ویژگی است که به یک استعاره امکان می‌دهد تا به مثابه الگویی برای ساخت استعاره‌های بعدی، مورد استفاده قرار گیرد. ویژگی

1. synergy

۲. ویتگنشتاین، همچون هایدگر، جایگاه انسانی را هرمنوتیکی می‌دانست، اما بر خلاف هایدگر، این حقیقت را توجیه‌کننده ساختار یک هستی‌شناسی نمی‌دانست. به بیان دقیق‌تر، او احساس کرد که این حقیقت، باید علتی برای بررسی موشکافانه ملموس گفتار - «بازی‌های زبانی» - که انسان به‌کار می‌گیرد، باشد (هاروی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸).

۳. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک.: (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸-۱۴۹).

4. conventionality

5. systematicity

6. asymmetry

7. abstraction

سامان‌یافتگی، به این اعتقاد معناشناختی باز می‌گردد که استعاره صرفاً جانشینی برای یک واحد زبان به جای واحدی دیگر (بر حسب تشابه) نیست، بلکه همین جایگزینی سبب گسترش کاربرد سامان‌یافته هر استعاره می‌گردد. ویژگی تقارن ناپذیری به این معنی است که جایگزینی مستعارله با مستعارمنه یکسویه است و عکس آن کاربرد نمی‌یابد. ویژگی انتزاع به همین ویژگی تقارن ناپذیری باز می‌گردد. به اعتقاد معنی‌شناسان شناختی، چنین می‌نماید که معمولاً مستعارله از مستعارمنه انتزاعی‌تر است (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۰-۳۷۳).

آنچنان که برومر در کتاب *انگاره عشقی* تصریح می‌کند، تفکر استعاری این کژکارکرد را به همراه دارد که افراد صرفاً با دیدن تشابه‌ها میان دو پدیده، از تفاوت‌های میان آن دو غفلت می‌ورزند و ای بسا که برخی خصوصیات مختص به یک پدیده را که از اساس بی‌ربط با پدیده دیگرند، صرفاً به دلیل وجود تشابه‌های قبلی، به این تشابه‌های ضمیمه کنند. این عمل از آنجا آغاز می‌شود که استعاره‌پرداز و مخاطب فراموش می‌کنند، ضمن این که می‌گویند «الف» به مثابه «ب» است، همزمان در ذهن خود بر این فرض استوار بمانند که «الف»، همان «ب» نیست! (برومر، ۱۹۹۳، ص ۸).

این کژکارکرد می‌تواند تا بدانجا ادامه یابد که در نهایت امر، «الف» دقیقاً «ب» انگاشته شود و «الف» به مثابه «ب» است، جای خود را به «الف» همان «ب» است» دهد و این به معنی مرگ استعاره و خلق دانشی تصنعی، ساختگی و مشابه‌انگار درباره «الف» و «ب» است.

استعاره، مدل و پارادایم

منظور از مدل در اینجا، مجموعه‌ای از قیاس‌های استعاره‌ای سامان‌مند و هدف‌مند است. طراح مدل صرفاً «الف» را از طریق «ب» نمی‌بیند، بلکه در یک منش سامان‌مند، در پی آن است که قیاس تمثیلی تا کجا پیش می‌رود. بر این پایه، معمولاً هر مدل، با یک استعاره ریشه‌ای^۱ و چندین استعاره کمکی شکل می‌گیرد. در واقع، منظور از مدل‌ها استعاره‌های بسط‌یافته‌ای است که فهم علمی، آزمایش و پیش‌بینی را سامان می‌دهند. برای مثال، تصور کردن «نور» به مثابه «موج یا ذره»، به معنای واقعی کلمه درست نیست! ولی همین تصورها، پیشرفت‌هایی را در فهم این پدیده به‌دنبال آورده‌اند! (برومر، ۱۹۹۳، ص ۱۰-۱۳).

1. root Metaphor

هم‌چنین می‌توان به مدل ارایه شده برای تبیین حرکت ذرات گازها، با استفاده از استعاره «ذرات گاز به مثابه توپ بلییارد»، توسط لرد کلونین اشاره کرد. این استعاره پیشرفت عظیمی در درک نظریه جنبشی گازها ایجاد کرد؛ زیرا وی برای درک نحوه رفتار ذرات گازها، این ذرات را به توپ‌های بلییارد تشبیه کرد و نحوه حرکت آنها را مانند توپ‌های مذکور در نظر گرفت و قوانین حاکم بر حرکت توپ‌ها را به نحوه حرکت و برخورد ذرات گازها تعمیم داد (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

در سایر علوم نظیر اقتصاد نیز می‌توان برخی استعاره‌های ریشه‌ای مدل‌های اقتصادی را معین کرد؛ برای مثال، در نظر گرفتن بچه‌ها به مثابه کالاهای بادوام، یا استفاده از مفهوم دست نامرئی در بازار.

آنچه در استعاره‌های اقتصادی موفق است، همان چیزی است که در شعر موفق است و به روشی مشابه تحلیل می‌شود. تعداد کمی انکار می‌کنند که اقتصاددانان مکرر از زبان نمادین استفاده می‌کنند. زیرا هر چه موضوع دشوارتر شود، زبان خیال‌انگیزتر می‌شود. تا حدی که اگر یک صاحب‌نظر ادبی که در آمار و ریاضی نیز دستی داشته باشد، به نشریه *اقتصادسنجی*^۱ مراجعه کند، احتمالاً از استعاره‌هایی که او را فرا می‌گیرند، گیج شده، در سرزمین کنایه گم می‌شود^۲ (مک کلاسیکی، ۱۳۷۹، ص ۴۵-۴۶).

به‌طور کلی، می‌توان گفت که اغلب استعاره در مدل‌ها، به معنای استعاره‌های بسط‌یافته استفاده می‌شود که سازنده‌ی فهم، آزمایش و پیشگویی علمی‌اند (استیور، ۱۳۸۰، ص ۲۲۱).

تفاوت‌های نگاه استعاره‌ای دانشمندان مسلمان و غرب

طرح بحث استعاره در میان مسلمانان و غربی‌ها بسیار با هم شباهت دارد؛ ضمن اینکه تفاوت‌هایی نیز در این بین موجود است؛ به‌ویژه در تبیین جایگاه استعاره در علوم، و شأن استعاره‌پرداز.

در خصوص جایگاه استعاره در علوم و معارف، طبق نظریه علامه طباطبایی (ره) در مقاله «ادراکارت اعتباری»، فهم استعاره، فهمی بر پایه مجاز است، و معانی کسب شده

1. econometrics

۲. برای مطالعه بیشتر در خصوص روش‌شناسی هرمنوتیکی و علم اقتصاد ر. ک.: Albert, 1988, p.573-602.

از آن را در زمره «معانی وهمیه» برمی‌شمارند که در ظرف خارج (واقعیت) مطابقت ندارند؛ زیرا معانی وهمیه فقط در ظرف توهم مطابق دارند؛ یعنی فقط در دنیای تخیل و توهم مصداق دارند؛ برای مثال، انسان شجاع مصداق شیر می‌شود یا انسان زیبا مصداق ماه می‌شود، اگر چه در خارج چنین چیزی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷-۱۶۰).

با تأمل در تقسیم‌بندی مسلمانان از علوم و معارف، به دو دسته حضوری و حصولی، و با در نظر گرفتن آرای علامه طباطبایی در مجاز بودن و وهمی بودن آن، نمی‌توان فهم استعاره‌ای را در سلک علوم حضوری قرار داد؛ زیرا به دلیل بحث مجاز در استعاره، هر گونه فهم استعاره‌ای در زمره معارف حصولی قرار می‌گیرد.

یعنی استعاره در علوم حصولی، در مقام تفهیم صورت حقایق در قالبی مجازی، به مخاطبینی که خود از کشف و شهود و حضور بلاواسطه حقیقت (به تعبیری فهم حقیقت) ناتوانند، صورت می‌گیرد. شاید به همین دلیل است که زبان استعاره، به مثابه زبان غالب ادبیات عرفانی در نظر گرفته شده است؛ زیرا موضوع معرفت عرفاً بسیار دور از ساحت اندیشه مادی انسان است؛ هر چند از رگ گردن به آدمی نزدیک‌تر باشد (ر.ک. قرآن کریم، سوره ق آیه شریفه ۱۶). معرفت او نیازمند خروج از ساحت مادی خود و حجاب‌های ظلمانی و نورانی سایه افکننده بر حقیقت است.

با توضیحات فوق، اکنون این سؤال مطرح می‌شود، حال که استعاره در مقام تفهیم است، چه کسانی صلاحیت طرح و بیان حقیقت را در قالب مجازی استعاره دارند؟ قابل تأمل است که در جهان معرفت انسانی، اگر غلط و دروغ صریح و بی‌پرده، اثری نداشته باشد، غلط و دروغ شاعرانه، آثار حقیقی و بر جای می‌گذارد. تهییج احساسات درونی، آثار خارجی مترتب به احساسات درونی را به دنبال خود دارد. بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا به خاطر سپردن معنای استعاره‌ی یک شعر، آشوب و شورش‌هایی در جهان بر پا کرده و به راه انداخته که خانه و کاشانه‌هایی به باد داده و زندگی‌هایی را به سراشیبی مرگ سپرده یا ناچیزهایی را چیز نموده و بی‌ارزش‌هایی را ارزش داده است؛ تاریخ از این گونه حوادث بسیار به یاد دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۱).

این معنا به‌ویژه در حوزه دانش مدیریت دولتی درخور تأمل است؛ زیرا «تأثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگانی بشر و در تحولات خارجی که در مجتمع بشری رخ داده، اگر بیش‌تر از تأثیر عقل و استدلال نباشد، کم‌تر نبوده است. گاه اتفاق

می‌افتد که یک شعر یا یک ضرب‌المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد، به‌طور مؤثری بر روحیه ملی تأثیر می‌گذارد. حتی به روایت تاریخ، بسیاری از تحولات و انقلاب‌های علمی و فلسفی و صنعتی دنیا، به دنبال انقلاب‌های ادبی رخ دادند. در تمدن جدید اروپا نیز تأثیر شعرا و نویسندگان بزرگ کم‌تر از تأثیر علمای طبیعی و ریاضی، و فلاسفه و مخترعان و مکتشفان نبوده است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۶۲-۱۶۳)؛ تا جایی که سخن از امپراتوری سخن و تأثیرپذیری قدرت ملت‌ها از قوت ادبیات آنها گفته نمی‌شود (اوستلر، ۲۰۰۶، ص ۱-۴).

شأن استعاره‌پرداز

شأن استعاره‌پرداز که در مقام تبیین حقیقت در قالب مجاز بر می‌آید، شأنی بسیار خطیر است؛ زیرا در صورت عدم صلاحیت، ممکن است بشریت را به بیراهه‌هایی هولناک در سیر شناخت سوق دهد. بدیهی‌ترین شرطی که یک استعاره‌پرداز باید داشته باشد، آن است که خود حقیقت را از طریق کشف و شهود بی‌واسطه فهمیده باشد و سپس در مقام تبیین آن در قالب مجاز برآید؛^۱ تا بدین ترتیب امکان تفهیم مطلب را برای آن عده که نتوانسته‌اند با وحدت به حقیقت، آن را فهم کنند، میسر سازد. قابل تأمل است که فقط در این حالت، استعاره حجیت خواهد داشت؛ اما واقعیت این است که همواره استعاره‌ها و نظریه‌های ناصواب، بنیان‌های معرفت‌شناسانه علوم بشریت را در معرض تهدید قرار می‌دهند؛ به طوری که شاید برای مقابله منطقی با این وضعیت، راهی جز افزایش آگاهی و بلوغ عامه وجود نداشته باشد (ر.ک. پورعزت، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۳۱۲).

با این حال، متقن‌ترین و ناب‌ترین استعاره‌ها را می‌توان در کلام خداوند و سخنان معصومان علیهم‌السلام یافت، زیرا حضور و فهم حقیقت جز برای پروردگار میسر نیست؛ و هم اوست که سر کلام خود را بر صاحبان عصمت و اخلاص می‌گشاید. بنابراین، اخذ استعاره‌های وحیانی از کلام الهی و معصومان، از حجت عقلانی بر

۱. به عقیده مانهایم، تجربه عارف تجربه‌ای است به‌طور ناب معنوی و روحانی و اگر نشانه‌هایی از تجربه حسی در زبان اوست، بدین سبب است که وی بناگزیب باید ارتباط معنوی بیان نشدنی‌ای را بیان کند و چاره‌ای ندارد جز آن که نمادهایش را در مشابهت‌های محسوس زندگانی روزانه بیابد. عارف در خاطره خلسه زندگی می‌کند، یا در اشتیاق آن. کنایه‌ها و استعاره‌های او بیانگر این خلسه، چون یک وضع روانی است که نمی‌توان آن را با اصطلاحات زمانی و مکانی به عنوان اتحادی با جهان بسته آن‌سویی تعبیر کرد (مانهایم، ۱۳۵۵، ص ۲۲۰-۲۲۱).

خوردار است؛ اما در برابر استعاره های پر تعداد انسان‌ها که بی‌پروا عرصه ادب و علم را آشفته ساخته اند، چه باید کرد؟ شاید تنها راه موجود، تلاش برای ارائه معیارهای تشخیص به عامه مردم باشد؛ عامه مردمی که پذیرش آنها ضامن بقای استعاره‌های گوناگون در عرصه فرهنگ جامعه است.

نقش استعاره‌ها در فهم سازمان

در حوزه‌ی مطالعات سازمانی، برخی متفکران مدیریتی نظیر مورگان و هچ با هدف تبیین چستی سازمان، به طرح استعاره‌های پنهان در اذهان نظریه‌پردازان سازمانی همت گمارده‌اند؛ به‌طوری که، مورگان به ارزش هشت استعاره ریشه‌ای برای فهم سازمان اشاره می‌کند، و در طول چند دهه بر آن مداومت می‌ورزد (ر.ک: مورگان، ۱۹۸۳، ۱۹۹۷، ۲۰۰۶). او سازمان را به مثابه ماشین، ارگانیزم، مغز، فرهنگ، نظام سیاسی، زندان روح، جریان سیال و متغیر، و ابزار سلطه در نظر می‌گیرد؛ در حالی که، هچ ضمن تأکید بر اعتبار استعاره‌های ماشین، ارگانیزم، و فرهنگ، با توجه به نگرش فرانوگرا، استعاره پرده‌نقاشی را مطرح می‌کند (ر.ک: هچ، ۱۹۹۷).

ماشین: مورگان در ذیل تبیین استعاره سازمان به مثابه ماشین به موضوع تفکر ماشینی و رشد سازمان‌های بروکراتیک اشاره می‌کند. وی تحت استعاره ماشین، به نظریه‌هایی چون بوروکراسی وبر، مدیریت علمی تیلور و اصول مدیریت کلاسیک فایول اشاره می‌کند و معتقد است که نظریه‌پردازان مذکور، با عینکی به سازمان می‌نگریسته‌اند که آن را به صورت ماشین می‌دیدند.

ارگانیزم: مورگان با بیان استعاره سازمان به مثابه ارگانیزم، به نحوی به بحث مداخله طبیعت می‌پردازد. وی تحت این استعاره نظریه‌هایی چون سلسله‌مراتب نیازهای مازلو، سازمان به مثابه سیستم باز، نظریه اقتضایی و ضرورت انطباق سازمان با محیط، سازمان‌های مکانیکی و ارگانیک، نظریه اکولوژی جمعیت یا انتخاب طبیعی را مورد اشاره قرار می‌دهد.

مغز: در تبیین استعاره سازمان به مثابه مغز به موضوع خود سازماندهی و سازمان‌های یادگیرنده پرداخته می‌شود و سازمان هولوگرافیک مدنظر قرار می‌گیرد. سازمان هولوگرافیک، سازمانی است که در آن ویژگی‌های کل در تمامی اجزاء منعکس

می‌گردد، به طریقی که سازمان از توان خودسازماندهی برخوردار شده، بتواند خود را به طور مستمر باز تولید نماید.

فرهنگ: در نگرش به سازمان به مثابه فرهنگ در واقع سازمان به مثابه خلق‌کننده یک واقعیت مشترک، مدنظر قرار می‌گیرد. مورگان در ذیل استعاره فرهنگ به موضوع خلق واقعیت اجتماعی توسط سازمان می‌پردازد.

نظام سیاسی: با طرح استعاره سازمان به مثابه سامانه سیاسی می‌توان به بحث از منافع، تعارض و قدرت در سازمان پرداخت. بر این اساس، این واقعیت که سیاست یکی از جنبه‌های غیرقابل اجتناب زندگی سازمانی است، درک می‌شود. سیاست سازمانی، زمانی رخ می‌دهد که افراد به طور متفاوت می‌اندیشند و می‌خواهند به طور متفاوتی نیز عمل نمایند. این تکثر، تنش را به وجود می‌آورد که باید از طریق ابزارهای سیاسی حل و فصل شود.

زندان روح: استعاره زندان روح نیز بر پایه نظریه غار افلاطونی به تبیین سازمان می‌پردازد. استعاره زندان روح ریشه در استعاره فرهنگ و کیفیت زندان گونه آن دارد. اگر چه فرهنگ جهان انسان‌ها را شکل می‌دهد، اما آنها را در همان جهان زندانی می‌سازد.

جریان سیال: مورگان تحت استعاره جریان سیال به نظریه‌هایی چون نظریه آشوب و دیالکتیک اشاره می‌کند و معتقد است که به کمک این نظریه‌ها می‌توان منطق تحولات سازمانی را درک کرد.

ابزار سلطه: این استعاره چهره‌ی زشت سازمان را در تشدید توان سلطه بر دیگران و بهره‌کشی از آنان نمایان می‌سازد. مورگان در ذیل این استعاره به این جمله اشاره می‌کند که سازمان‌های ما در حال کشتن ما هستند. به نظر مورگان عنصری از سلطه در همه سازمان‌ها وجود دارد. از نگاه او به جای اینکه سازمان، ابزاری عقلایی جهت تعقیب اهدافی باشد که منافع همگان را در بر می‌گیرد، می‌تواند ابزاری برای سلطه باشد که منافع شخصی نخبگان را تحت هزینه دیگران تأمین می‌نماید (ر.ک: مورگان، ۲۰۰۶، ص ۲۹۱؛ وارث، ۱۳۸۰، ص ۶۲-۶۷؛ مشبکی و پورعزت، ۱۳۸۰، ص ۷۴-۷۸).

هیچ در کتاب نظریه سازمان، ضمن متمایز ساختن چهار دیدگاه نظری کلاسیک، نوگرا، نمادگرا و فرا نوگرا، متناظر با هر یک از مکاتب مدیریتی، استعاره‌های ماشینی، موجود زنده، فرهنگ، و کولاژ را برای سازمان و مدیر آن معرفی می‌کند؛ به طوری که به

نظر می‌رسد، هر یک از این دیدگاه‌ها به‌طور عمیقی تحت تأثیر استعاره ویژه خود شکل گرفته‌اند؛ هر یک از این استعاره‌های ویژه، بر راهی متمایز برای نگرش به سازمان‌ها و اندیشیدن و مباحثه کردن در مورد آنها تأکید می‌کند و از طریق تمرکز بر برخی از وجوه سازمان، سیر نظریه‌پردازی درباره سازمان‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (ر.ک: هیچ و کولیف، ۱۹۹۷، ۲۰۰۶).

هم مورگان و هم هیچ به ایراد تفکر استعارای مبنی بر نگرش یک بعدی اذعان داشته، برای رفع کژکارکردهای تفکر استعارای که ناشی از ندیدن وجوه افتراق میان دو پدیده است، بحث ضرورت نگاه چند وجهی و تکثر استعاره‌ها را مطرح می‌سازند.^۱ در واقع، «در صورت اتخاذ یک استعاره و تأکید افراطی بر آن، فعالیت ذهن آدمی برای دانش افزایی، تحت تأثیر یک زاویه نگرش معین، به نوعی تثبیت نگرش می‌انجامد؛ در این صورت ممکن است، انسان دچار نوعی جهل مرکب شود و تصور کند که دانش بخشی و جزئی او درباره حقیقت یک پدیده، توصیف‌گر دقیق و کامل آن پدیده است. اگر انسان تصور کند که چیزی را به درستی ادراک کرده است، برای افزایش شناخت و اصلاح ادراک خویش تلاش نمی‌کند و منطبق حاصل از یک نگرش خاص را بر گستره ذهن خویش تحمیل می‌کند. از این رو توصیه می‌شود که برای جلوگیری از سلطه نگرش‌های یک بعدی بر ذهن، از استعاره‌های متعددی برای شناخت وجوه متعدد پدیده‌های پیچیده استفاده شود. با افزایش استعاره‌های مورد استفاده، در واقع، نوعی تکثر در نگرش حاصل می‌گردد و زمینه شناخت بهتر سازمان فراهم می‌آید؛ در واقع، با اتخاذ هر استعاره‌ی جدید برای توصیف سازمان، سیر دانش افزایی انسان در مورد آن در یک روند حدی افزایش می‌یابد. ذهن انسان یافته‌های حاصل از هر استعاره جدید را با سایر یافته‌های خویش مقایسه می‌کند. در اثر این مقایسه ممکن است، نظم کلی

۱. تکثر استعارای مطرح شده از سوی هیچ تکتوری عرضی است و این تکثر عرضی که در آن تمامی استعاره‌ها در عرض همدیگر با تکیه بر نظریه برابری خواه روحیه مدرن - به تعبیر گنون - قرار می‌گیرند حتی اگر به بی‌نهایت هم میل کنند توان نفوذ در عمق و بطن سازمان را ندارند. مگر آن که در تبیین استعاره‌ها روابط طولی - حکومت یک استعاره بر استعاره دیگر - تعریف شود تا از این طریق روزه‌هایی جهت نفوذ به باطن و نگرش عمقی فراهم آید. در غیر این صورت و به صرف تکثر استعاره‌های عرضی فهم ما از سازمان روز به روز به سمت آتارشیسم و هرج و مرج پیش خواهد رفت (الوانی و هاشمیان، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷).

یافته‌ها و آموخته‌های قبلی وی را در هم ریخته و اطلاعات جدیدی تولید کند. بنابراین با به‌کارگیری هر استعاره جدید، کم و کیف دانش موجود در سیری تصاعدی بهبود می‌یابد» (مشبکی و پورعزت، ۱۳۸۰، ص ۷۸).

هم‌چنین باید توجه داشت که می‌توان مبادی روان‌شناختی استعاره‌پردازی را نیز مدنظر قرار داد؛ زیرا «وقتی یک مدیر، استعاره خاصی را برای تحلیل یک موقعیت در سازمان برمی‌گزیند و بر آن اصرار می‌ورزد، به‌گونه‌ای به فرا فکنی تجارب و اندیشه‌های خویش می‌پردازد؛ زیرا هر انسان با زمینه ادراکی منحصر به فرد خود، برداشت‌های اولیه خود در مورد پدیده‌ها را تجربه، پالایش، سازماندهی و ترجمه می‌کند. در میان عواملی که حوزه ادراکی افراد را شکل می‌دهند، زمینه‌ها و پیشینه‌های تحصیلی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی آنها اهمیت قابل توجهی دارند» (مشبکی و پورعزت، ۱۳۸۰، ص ۶۴).

همین‌طور می‌توان به مبادی جامعه‌شناختی خاصی که در ورای زمینه شکل‌گیری یک استعاره، موجب طرح و یا پذیرش آن می‌شود نیز تأکید کرد. برای مثال، اگر اعضای یک جامعه، واقعاً به مبانی و ساختار نظریه مارکس معتقد باشند، احتمال اینکه از میان استعاره‌های مطرح شده توسط مورگان، دامنه روشنگری استعاره «سازمان به مثابه ابزار سلطه» را بیش از سایر استعاره‌ها بدانند، بیش‌تر است؛ در حالی که احتمالاً کارشناسان فنی و مکانیک‌ها زمینه مساعدتری برای گزینش استعاره «سازمان به مثابه ماشین» دارند؛ و فعالان عرصه سیاست و دانشجویان علوم سیاسی آمادگی بیش‌تری برای تأکید بر استعاره «سازمان به مثابه سیستم سیاسی» دارند؛ هم‌چنین می‌توان تصور کرد که تحلیلگران سیستم‌های رایانه‌ای تمایل ویژه‌ای دارند که استعاره‌ی «سازمان به مثابه مغز» را به منزله واقع‌بینانه‌ترین استعاره برای توصیف سازمان، مورد تأکید قرار دهند (مشبکی و پورعزت، ۱۳۸۰، ص ۷۸-۶۴)؛ از این‌رو، تأکید می‌شود که فهم استعاره‌ای به شدت تحت تأثیر فهم همدلانه و رویکرد تفسیری انسان به سازمان قرار دارد.

پرسش اساسی باقی‌مانده آن است که «آیا استعاره‌پردازان سازمان با وقوف به مجازی بودن تفکر استعاری، به این مهم مبادرت می‌ورزند یا خیر؟». پرسش فوق بسیار مهم است؛ زیرا به ما می‌فهماند که استعاره نه در مقام فهم، بلکه در مقام تفهیم حقیقتی که لزوماً بر مبنای روش‌شناسی‌های موجود به دست نیامده، و یا برپایه نظر گادامر هیچ نسبتی با این روش‌شناسی‌ها نداشته است، به کار می‌آید. شاید با اندکی تسامح بتوان

تلاش‌های و نتریس و راموس برای نقد استعاره‌های خدمتگذار به عقلانیت ابزاری، و تبیین استعاره‌های مبتنی بر عقلانیت جوهری را تلاش‌هایی مثبت در این رویکرد قلمداد کرد. آنچنان که از نظر و نتریس، تنها استعاره‌ای که می‌تواند فضای حاکمیت عقلانیت ابزاری حاکم بر استعاره‌ها را بشکند، «استعاره سازمان به مثابه سیستم معرفت‌شناسانه» است (ونتریس، ۱۹۹۰، ص ۷۹۵).

نکته مهم و قابل تأمل این است که همه این استعاره‌ها وجهی ناپایدار و موقت دارند، اما استعاره هستی‌شناسانه‌ای که با وقوف کامل بر انسان و علم حضوری بر ساخته‌های او و حتی علم حضوری به گذشته، حال و آینده او تدوین می‌شوند، می‌توانند وجوه پایدار و جامع‌تری را نمایان سازند. استعاره‌هایی نظیر سازمان به مثابه راه؛ استعاره‌هایی که در امتداد نگاه به انسان به مثابه یک موجود پویا و در حال تکامل و در حال حرکت به سوی آینده در دو مسیر هدایت و گمراهی (ر.ک. قرآن کریم، سوره حمد) به سازمان و جامعه نیز تسری داده شده، راه امت و امامت طاغوت را از راه امت و امامت الهی متمایز می‌سازد (ر.ک. قرآن کریم، سوره بقره، آیات ۷-۲۵۶)؛ بویژه در جهانی که چنین انگاشته می‌شود که فاعل فقط سازمان است و فعل فقط سازماندهی است (اسکات و داویس، ۲۰۰۱، ص ۳۴-۱).

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ سروش، واحد احیای هنرهای اسلامی، ۱۳۶۷.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.
۳. ابراهیمیان، سیدحسین؛ معرفت‌شناسی در عرفان، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ اول، ۱۳۷۸.
۴. استیور، دان؛ فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۵. اکبریان، رضا؛ «تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین»، خردنامه صدرا، شماره ۱۷، ۱۳۷۸.
۶. اکبریان، رضا؛ «حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن»، خردنامه صدرا، شماره ۱۹، ۱۳۷۹.
۷. الوانی، سید مهدی و سیدمحمدحسین هاشمیان؛ «نقدی بر تلقی مورگان و هچ از تفکر استعاری»، مطالعات مدیریت، شماره ۴۹، ۱۳۸۵.
۸. پارسانیا، حمید؛ نماد و اسطوره، با مقدمه آیت الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۹. پالمر، ریچارد ا.؛ علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۱۰. پورعزت، علی‌اصغر؛ «شهر عدل امام مهدی (ع) تجلی‌گاه تمام خرد و کمال انسانی»، مجله انتظار، شماره ۱۳، ۱۳۸۳.
۱۱. پورعزت، علی‌اصغر؛ «تصویرپردازی از آینده: استراتژی اقدام در سیستم‌های اجتماعی»، سخن سمت، شماره ۱۰، ۱۳۸۲.
۱۲. داوری اردکانی، رضا؛ «عقل و زمانه»، هفت آسمان، شماره ۲۶، ۱۳۸۰.
۱۳. مشبکی، اصغر و علی‌اصغر پورعزت؛ «نقش استعاره‌ها در فراگرد دانش‌افزایی درباره سازمان». سخن سمت. شماره ۷، ۱۳۸۰.

۱۴. الجرجانی، الامام عبدالقاهر؛ *اسرار البلاغه*، ترجمه جلیل تجلیل. انتشارات دانشگاه تهران؛ چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ *معرفت شناسی در قرآن*، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن؛ *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم: انتشارات قیام؛ چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن؛ *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، انتشارات قدیم، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۱۸. خندان، علی اصغر؛ *منطق کاربردی*، انتشارات سمت؛ چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۹. صفوی، کوروش؛ *درآمدی بر معناشناسی*، انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی شهید مرتضی مطهری. انتشارات صدرا؛ چاپ دهم، ۱۳۷۷.
۲۱. علیزاده، بیوک؛ *فلسفه ملاصدرا*، دانشگاه امام صادق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی و ارشاد، ۱۳۷۷.
۲۲. علیزاده، بیوک؛ «مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول»، متین، شماره ۱۷، ۱۳۸۱.
۲۳. فنائی اشکوری، محمد؛ *علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲۴. قائمی نیا، علیرضا؛ «نقش مدل‌ها در معرفت دینی»، ذهن. شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۳۸۲.
۲۵. مانهایم، کارل؛ *ایدئولوژی و اتوپیا*، ترجمه فریبرز مجیدی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۲۶. مک‌لاسکی، دونالد؛ «خطابه علم اقتصاد»، ترجمه دکتر یداله دادگر و حمید اشرف زاده، *نامه مفید*، شماره ۲۹، ۱۳۷۹.
۲۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار الاحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳.
۲۸. واعظی، احمد؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۲۹. وارث، سید حامد؛ «سیمای سازمان از نگاه مورگان»، *دانش مدیریت*، شماره ۵۲، ۱۳۸۰.

۳۰. هاروی، ون. ای.؛ «علم هرمنوتیک»، ترجمه محمد ناصحی، نامه حکمت، شماره ۲، ۱۳۸۲.
۳۱. هاوکس، ترنس؛/ستعاره، ترجمه فرزانه طاهری، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۳۲. یثربی، سید یحیی؛ «معرفت شناسی عرفا»، ذهن، شماره ۳، ۱۳۷۹.
33. Albert, Hans, "A Criticism of hermeneutical thinking in the social sciences", *Ktiklos*, vol 41, 1988.
34. Bernstein, R. "The Restructuring of Social & Political Theory". N.Y:Harcourt Brace, 1976.
35. Balfour, Dany L., William Mesaros, "Connecting the local narratives: public administration as a hermeneutic science", *Public administration review*, vol 54, No.6, 1994.
36. Boulding, Keneth E., "General system theory the skeleton of science, *Management science*", Vol 2, No.3, 1956.
37. Brumer, Vincent., *The Model of Love: A study in Philosophical Theology*, Great Britain: Cambridge, 1993.
38. Burtet, Gary, "The scattered members of an invisible republic: virtual community and Paul Ricoeur s hermeneutics", *The library quarterly*, vol 72, 2002.
39. Denhart, Robert B. *Theories of Public Organization*, Arizona State University, Earl Mcpeek: Third Edition, 2000.
40. Doppelt Gerald, "The theory of justice from a hermeneutic perspective, *Routledge*", *Inquiry*, 46, 2003.
41. Freedman, David H., " Is management still a science?", *Harvard Business Review*, 1992.
42. Gergen Kenneth J., "Organizational science in a postmodern context", *Journal of Applied Behavioral Science*, Vol. 32, 1996.

43. Handy, Charles, "Looking ahead: implication of the present, the citizen corporation", Harvard Business Review, 1997.
44. Hatch, Mary, Jo., Organization Theory, Modern, Symbolic and Postmodern Perspectives, Oxford University Press, 1997.
45. Hatch, Mary, Jo. & Ann L. Culiffe., Organization Theory, Modern, Symbolic and Postmodern Perspectives, Oxford University Press, 2006.
46. MacAvoy Leslie, "Overturning cartesianism and the hermeneutics of suspicion: rethinking dreyfus on Heidegger", Routledge, Inquiry, 44, 2001.
47. Mc closkey, Donald.. "The Rhetoric of Economics", University Wisconsin Press, 1958.
48. Kidder Paul, "The hermeneutic and dialectic of community in development", International Journal of Social Economics, Vol. 24 No. 11, 1997.
49. Marx, H.Melvin, "The general nature of theory construction, theories in contemporary psychology", Macmillan Company, 1963.
50. McFarland, D.E., "The Managerial Imperative", Cambridge: Ballinger, 1986.
51. Morgan, Gareth., Images of Organization; Sage Publication, Thirteenth Printing, 1983.
52. Morgan, Gareth., Images of Organization, 1997.
53. Morgan, Gareth., Images of Organization, 2006.
54. Ostler, Nicholas.. Empires of the Word. A language history of world. Harper Perennnial, 2006.
55. Pentland Brian T., "Building process theory with narrative: from description to explanation", Academy of Management Review. Vol. 24, No. 4, 1999.

56. Prasad, Anshuman; Mir, Raza, "Digging deep for meaning: A critical hermeneutic analysis of CEO letters to shareholders in the oil industry", *Journal of Business Communication*, Vol 39, No.1, 2002.
57. Ramos, Alberto G., "Misplacement of concepts and administrative theory", *Public Administration Review*, 1978.
58. Scott, W. Richard & Gerald F. Davis., *Organizations and Organizing*,
59. *Rational, Natural and Open system Perspectives*, Prentice Hall, 2007.
60. Shklar Judith N., "Squaring the hermeneutic circle", *Social Research* Vol 71, No.3, 2004..
61. Ventriss, Curtis.. "Organizational Theory And Structure: An Analysis of Three Perspective". *International Journal of Public Administration*. 13(6), 1990.

